



## Archives de sciences sociales des religions

124 | octobre - décembre 2003  
Varia

---

### Isabelle Nabokov, *Religion Against the Self. An Ethnography of Tamil Rituals*

New York, Oxford University Press, 2000, XII + 230 p. (bibliogr., index)

André Padoux

---



#### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/897>

ISSN : 1777-5825

#### Éditeur

Éditions de l'EHESS

#### Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2003

Pagination : 63-170

ISBN : 2-222-96739-2

ISSN : 0335-5985

#### Référence électronique

André Padoux, « Isabelle Nabokov, *Religion Against the Self. An Ethnography of Tamil Rituals* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 124 | octobre - décembre 2003, document 124.40, mis en ligne le 25 octobre 2005, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/897>

---

la même catégorie que celle des Églises des États laïques (France, Portugal). Le régime des Églises « établies » en Europe est loin de recouvrir, comme on aurait pu s'y attendre, un régime financier identique d'un pays à l'autre. Autrement dit, il faut, dans ces domaines, se garder de croire qu'il existe un modèle-type (laïcité, Église « établie », ...).

On ne saurait donc souhaiter mieux que de voir le *Consortium européen* poursuivre systématiquement ce type de comparaison.

Patrice Rolland.

124.40

NABOKOV (Isabelle).

**Religion Against the Self. An Ethnography of Tamil Rituals.** New York, Oxford University Press, 2000, XII + 230 p. (bibliogr., index).

L'auteure de cet ouvrage, présenté comme une « ethnology of Tamil rituals », rend compte de séances rituelles auxquelles participent surtout des membres de castes « intouchables » de langue tamoule de la région de Gingi, dans le sud de l'Inde, non loin de Pondichéry. Ayant assisté à une cinquantaine de ces séances, elle en décrit et examine une douzaine. Il s'agit donc de quelques cas particuliers, mais à partir desquels elle élabore un système interprétatif de ces rites, puis, allant plus loin, une théorie de la « personnalité tamoule » et même (après tant d'autres) une théorie du sacrifice. Avec un point de départ modeste et de continuelles références à divers auteurs derrière l'autorité desquels elle semble s'abriter, I.N. a rédigé là en réalité un travail assez ambitieux.

Ceux qui accomplissent les rites ici décrits, appelés localement *camī* sont de simples villageois qui, subissant une crise soudaine ou une expérience traumatisante, sont possédés par la Déesse et acquièrent dès lors le pouvoir de découvrir la cause de maladies ou de troubles persistants, d'aider à résoudre des problèmes personnels ou, par exorcisme, de délivrer d'une possession par l'esprit d'un mort ou résultant d'un acte de magie noire. Ces *camīs*, professionnellement installés dans ce rôle, ont une clientèle locale, villageoise mais parfois aussi d'origine urbaine et de caste 'pure'. Assistant à ces séances thérapeutiques, l'A. a pu voir s'exprimer certains des problèmes existentiels affectant des Tamouls. Elle a vu aussi la façon dont les *camīs*, pouvaient aider ceux qui les consultent, sinon à résoudre leurs problèmes, du moins à les assumer.

Reprenant la typologie de Marshal Shalins, I.N. répartit ces rites en « prescriptifs », au cours desquels la personne exorcisée/traitée est contrainte d'adopter la personnalité et le

comportement socialement prescrits – de réintégrer une norme dont elle avait tenté de s'évader – et en « performatifs », où elle est plus libre d'œuvrer à la transformation de son comportement et de son rapport aux autres. Dans les deux cas, toutefois, on a affaire à « the ritualized making and remaking of the Tamil person », donc à une action coercitive portant sur le moi (self) de celui ou de celle qui subit le rite, d'où le titre de l'ouvrage. Mais, dira-t-on, qu'est-ce que la *Tamil person*, la personnalité tamoule ? C'est évidemment une abstraction, et ce n'est pas sur la base des quelques cas observés lors d'un séjour relativement bref au Tamilnad que l'on pourrait disposer d'éléments permettant de définir un 'self' propre au monde tamoul (à supposer qu'un tel monde existe). Du moins, et plus modestement, l'A. note-t-elle que la personnalité qui lui est apparue dans les cas qu'elle a observés est un composé de plusieurs identités pas toujours bien accordées – d'où la consultation du *camī*. C'est à cette personnalité labile que I.N. trouve que violence est faite en l'obligeant, directement ou indirectement, à adopter une personnalité avec laquelle elle était, au moins au départ, en désaccord.

Les premiers chapitres, après avoir décrit comment la Déesse a possédé quatre villageois tamouls (dont un musulman, car l'islam indien est encore loin d'avoir succombé aux efforts des puristes), montrent comment cette Déesse, par le *camī*, amène une jeune femme à se soumettre aux impératifs familiaux, ou en aide une autre à échapper à l'emprise d'un démon ou d'un des ces esprits nommés *pey* en pays tamoul et qui s'attaquent de préférence aux jeunes femmes. Cela au terme d'un rite où le *camī* possédé par la Déesse parle avec le *pey* (qui s'exprime par la bouche de la possédée) et l'amène à partir. L'exorcisme, qui s'achève par une décapitation symbolique, réintègre ainsi la possédée dans son identité et son milieu d'origine. L'exorcisme peut aussi être une « recapitation » symbolique réintégrant la possédée dans sa lignée familiale. Celle-ci intervient d'ailleurs aussi dans la cérémonie du mariage auquel les parents décédés et ancêtres sont symboliquement associés – façon, pense l'A. –, d'enfermer encore davantage la femme dans son milieu et ses obligations traditionnelles. Elle souligne aussi à cette occasion le rôle important des esprits des morts dans le panthéon local, où ils tiennent, pense-t-elle, plus de place que les divinités car ils sont plus proches que celles-ci du monde des humains. Après avoir montré par un exemple la manière dont les morts peuvent entrer en contact avec les vivants et même vivre à certains égards avec eux, l'A. décrit un rite d'installation d'une

divinité domestique et un sacrifice à une divinité lignagère qui, l'un et l'autre, ressemblent singulièrement aux exorcismes précédemment décrits et qui, comme eux, sont « prescriptifs » en tant qu'ils visent à fixer la personne concernée dans son milieu, donc à contraindre son moi. On a là de continuels passages du monde de la vie ordinaire au monde surnaturel, passages qui marquent durablement les humains. On peut remarquer à cette occasion que les *camīs* semblent n'aider à résoudre que des problèmes personnels ou familiaux et qu'ils n'ont donc pas le rôle d'arbitre social qu'ont, par exemple, les *gurs* de la vallée de Kullu, dans l'Himalaya, remarquablement étudiés par Daniela Berti, *La parole des dieux* (cf. *Arch.*118.8).

Les descriptions ici présentées sont intéressantes dans la mesure où elles dévoilent un aspect particulier de la religion – de la présence et de la manipulation des forces surnaturelles – d'un groupe social du Sud de l'Inde, groupe dont la délimitation n'apparaît toutefois pas clairement : de quelles castes inférieures ou de quels « subalternes » s'agit-il réellement ? Et peut-on vraiment extrapoler sur une telle base et parler à cette occasion d'une « personnalité tamoule » ? Pour ce faire – à supposer que cela soit possible –, il faudrait que d'autres enquêtes, plus précises et étendues, l'établissent. Tel qu'il est, ce travail ambitieux reste donc assez insatisfaisant. On doit, par contre, lui reconnaître le mérite de faire apparaître une forme locale, populaire, d'hindouisme, avec notamment des variantes et des interprétations particulières des grands mythes hindous. C'est là un aspect de l'hindouisme qui est souvent négligé au profit d'une vision unitaire, lettrée, « brahmanique », des choses : celle des « orientalistes », si l'on peut dire. Or l'hindouisme réel, vécu dans la réalité quotidienne des Indiens, ce n'est pas tant celui des grands temples ou celui des systèmes métaphysiques officiels, que, extrêmement divers, celui de catégories sociales particulières : ici un groupe populaire, ailleurs une secte, ou encore l'hindouisme des femmes d'une caste et/ou d'une région particulière. De ce point de vue, mais aussi pour ce qu'il décrit, ce travail, malgré ses insuffisances, n'est pas inutile.

André Padoux.

California Press, 2002, XXX+448 p. (bibliogr., tabl., index, graphiques).

Comme les précédents ouvrages de G.O., l'un des grands noms de l'anthropologie d'aujourd'hui (Professor Emeritus at Princeton University), cette étude comparative des théories de la réincarnation fera date mais elle sera controversée. L'idée qui a donné naissance à cet ouvrage était originale et séduisante. Il s'agissait de reconstruire, à partir des ethnographies que nous ont léguées les maîtres de l'anthropologie sociale classique – Malinowski pour les Trobriand, par exemple, et Boas pour les Kwakiutl –, les doctrines eschatologiques et les théories de la réincarnation auxquelles ont adhéré un certain nombre de sociétés dites primitives (*small-scale societies* dit l'auteur), pour s'en servir comme d'une pierre de touche en eschatologie comparée. Par comparaison et par contraste avec les traditions classiques de l'Inde et de la Grèce, en effet, ces théories de la réincarnation inventées dans les « petites sociétés indigènes » de l'ancienne ethnographie coloniale vont faire ressortir l'importance historique d'une révolution morale et religieuse opérée par le bouddhisme au VI<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ, lorsque la distinction introduite entre une « bonne » et une « mauvaise » renaissance aboutit à « éthiciser » le concept de réincarnation. La démonstration, conduite d'un seul souffle sur quatre cents pages denses et limpides, mobilise une érudition et une force de conviction tout à fait exceptionnelles. Mais l'A., une fois de plus, suscitera le scepticisme de ses pairs. Essayons de montrer pourquoi.

Les développements de la bioéthique ont fait émerger depuis trente ans, dans la société occidentale contemporaine, de nouveaux enjeux politiques et moraux que l'anthropologie sociale et culturelle, jusqu'à présent, n'a jamais su mettre en perspective par rapport aux croyances prévalant dans d'autres sociétés que la nôtre : ce sont les droits de la personne sur « son image » et « son corps », l'invention de « la personne humaine potentielle » (l'embryon), de nouvelles pratiques sociales comme par exemple la rédaction de « testaments de vie » et la formulation de nouveaux rapports éthiques aux autres règnes de la nature, une « éthique de la terre » comme disent les écologistes américains. Toutes ces notions d'invention récente, dans notre société, sont liées aux idées que, collectivement, nous entretenons sur la naissance et la mort. Or, au moment où ces nouvelles catégories de pensée et de langue émergeaient dans la culture occidentale contemporaine, les indianistes américains – sanskritistes, philosophes et anthropologues associés dans de grandes enquêtes sur la